

Ольга ШПАРАГА
Само- та взаємоповага:
по той бік абстрактности та соціального приниження

*Ольга Шпарага – кандидатка філософських наук,
керівниця концентрації «Сучасне суспільство, етика і політика»
при Європейському коледжі вільних наук у Білорусі (ECLAB, <http://eclab.by>).*

У статті запропоновано поглянути на само- та взаємоповагу – ключові поняття тексту – з перспективи політичної філософії, щоб показати їхнє значення для гарантування гідного життя в сучасному суспільстві. Вихідним пунктом постає досвід соціального приниження в Білорусі, з яким тут мають справу численні групи людей. На думку Джона Ролза, саме само- та взаємоповага покликані виявляти соціальну неприйнятність цього досвіду, що суперечить ідеї справедливості. В зв'язку з цим Ролз конкретизує поняття само- та взаємоповаги, акцентуючи на їхньому когнітивному та вольовому вимірах, а також на тому, які саме види асоціації людей їх підтримують. Сучасна американська філософія Марта Нуссбаум показує натомість, що само- та взаємоповага в концепції Ролза підпорядковуються економічній ефективності соціальної кооперації – правдивому критерію справедливого соціального устрою, за версією Ролза. Щоб повернути само- та взаєповазі принципове місце в концепції справедливості, від чого напярям залежить зв'язок ідеї справедливості з гарантуванням гідного життя, Нуссбаум пропонує розширене, тілесне, розуміння *розумности, самости та соціальної пов'язаности*. Таке розуміння також поглиблює розуміння справедливості, пов'язуючи договірне поняття справедливості з інклюзивним. Як уважає сучасний французький політичний теоретик П'єр Розанваллон, таке оновлене розуміння само- та взаємоповаги, а отже, і справедливості, впливає і на розуміння та обґрунтування поняття демократії. Завдяки цьому ми можемо доповнити справедливі *правила* демократії *увагою* до своєрідности соціального приниження та нужд, які переживають люди. На мою думку, ця дискусія є принциповою для таких пострадянських країн, як Білорусь, у якій соціальне приниження є нормою, а тому його не вважають перешкодою для демократизації громадянського суспільства.

Ключові слова: соціальне приниження, договірна справедливість, інклюзивна справедливість, почуття власної гідности, само- та взаємоповага

Описуючи ситуацію в білоруських виправно-трудовах колоніях, один із політичних в'язнів, яких випустили на свободу напередодні президентських виборів 2015 року, Ігор Оліневич, доходить висновку, що, попри всі недоліки матеріального аспекту тюремно-табірного життя – від неякісної їжі до браку розеток у житлових секціях і дверей у кабінках туалетів, – головний її недолік пов'язано все-таки з соціальними обмеженнями та умовами. Як сказав Оліневич, «головна риса, яку сучасність успадкувала від ГУЛАГу – це атмосфера всездозволеності з боку тюремників. Арештанта не визнають повноцінною людиною, щодо нього дозволено будь-яке свавілля»¹. Це свавілля втілюється в множині правил і практик, які регламентують життя ув'язненого від першої до останньої миті відбування покарання.

Описи цих практик нагадують ті, які Мішель Фуко наводить у своїй книжці «Наглядати і карати». В'язні нічого не можуть робити без команди наглядачів або з власної волі: сходити в їдальню, відвідувати виховні заходи, піти в крамницю, лазню чи санчастину. До того ж, пересуватися територією колонії можна тільки організовано. Між пересуваннями в'язням створюють такі умови, що вони не можуть перебувати не лише на самоті, а й у невеликій групі. Але цим їхнє приниження не вичерпується. «Масовий режим» доповнюють точковим або персональним, коли «Я навіть шалик не можу зав'язати так, як хочу, опер особисто вчитує мене за це!». «Точковий режим» передбачає не тільки контроль, по суті, кожної дії, а й систематичні зачіпки, покарання за дрібні порушення, бюрократичні зволікання та знуцання як над самими в'язнями, так і над їхніми родичами, – коли других, приміром, змушують довго чекати на побачення.

Насилля, хамство і сваволю маскують, висновує Оліневич, вимогами виправного процесу, розпорядку дня й режиму. Ці вимоги підкріплюють системою рабської праці, що діє в колоніях, адже трудові договори з в'язнями не укладають. Безправне існування засвідчено ще однією практикою – заборною мати юридичні матеріали, через що складніше стає також скласти скарги. Скарги ж, як і всю кореспонденцію, незмінно цензурують. Через це в'язням іще важче підтримувати й без того крихкі соціальні зв'язки.

Саме життя в режимі всесторонньої регламентації та контролю стає, на думку Оліневича, головною передумовою до позбавлення в'язнів будь-якої ініціативності, прагнення до самореалізації, а також опору. «Кріпацька й рабська праця, узаконене здирство, витончене знуцання над особистістю – типова дійсність табору». Мета тюремного «виправлення» – «перетворити людину на безвольний автомат, який плазуватиме перед владою. В'язниця робить усе, щоб максимально вилучити людину з суспільства, аби їй не було куди повертатися.

Травматичний досвід переживання владної сваволі стосується в Білорусі не лише в'язнів. Знають про нього і, приміром, політично й соціально актив-

¹ «Игорь Олиневич об условиях в исправительных лагерях: суициды, издевательства и полное бесправие», *Анархический Черный Крест Беларусь*, відвідано 23 вересня 2016. <http://abc-belarus.org/?p=6273>

ні жінки в країні. До такого висновку доходять авторки книжки «Жіночий активізм у Білорусі: невидимий і недоторканий» (2016), які проаналізували становище жінок – учасниць опозиційних об'єднань різного спрямування, що належать до різних генерацій і мають різний за тривалістю досвід активізму. Втім, джерелом постійно відтворюваної владної сваволі, про яку в наведених у книжці інтерв'ю розповідають активістки, вони називають не білоруську державу, а відносини всередині партій та рухів – ієрархічні, пронизані зневажливим і образливим ставленням до жінок-посестер².

На ще один приклад, який хотілося б згадати і який, подібно до двох попередніх, апелює до досвіду *систематичного приниження людської гідності*, натрапляємо в арт-проекті вітебського школяра Стаса Карда³. За словами автора, цей проєкт постав у відповідь на створений на замовлення Міністерства інформації Білорусі відеоролик «Білорусь – країна для життя» (2015), у якому показували щасливу білоруську молодь. Переглянувши його, Стас Кард вирішив розповісти про те, як насправді живе білоруська молодь, обравши за ключові слова для свого проєкту освіту, вибір професії, депресію та дискримінацію. Студенти, які мешкають у комуналках, діляться в цьому проєкті власним сприйняттям близьких і незнайомих людей, розповідаючи про них як тих, хто не може витиснути з себе мінімальну повагу, ставлячи грубі запитання про сексуальну орієнтацію співрозмовників або проявляючи демонстративну байдужість під час надання професійної лікарської допомоги.

Приклади приниження людської гідності можна представити у вигляді шкали, що об'єднує розмаїтий досвід переживання цього приниження. Зневажливі жести, підвищений у публічних місцях голос, недоречні чи образливі запитання й жарти, надмірний контроль у межах навчального процесу або процесу праці, домагання сексуального характеру опинилася б на одному полюсі, а способи демонстративного втручання в приватне життя, регламентування тілесних і сексуальних проявів, систематична відмова у визнанні та правах, зокрема у формі фізичного насилля, – на другому. В одних місцях – приміром, у сфері праці, в системі охорони здоров'я та освіти і, хоч як це дивно, всередині громадянського суспільства – цей досвід тяжітиме до одного полюса згаданої шкали, в інших – армія та виправні заклади – до другого. Елементи, що поєднуються в це розмаїття, можна також уявити як систему: коли на її вході виникає *свавілля*, або ж систематичне зловживання владою, то на виході виникає *безсилля, відчуття беззахисності та безпомічності*.

На досвід, виражений через ці поняття, можна подивитися і з психологічної перспективи, але він отримав спеціальну інтерпретацію і в морально-по-

² *Женский активизм в Беларуси: невидимый и неприкасаемый*, под ред. В. Шмидт и И. Соломатиной. (Минск: Каунас, 2015), 107 і далі.

³ С. Хмельницкая, «Школьник снял проект о своем поколении, а вы – нет», *как тут жить*., відвідано 23 вересня 2016, <http://kaktuzhit.by/posts/yunost-v-belarusi>

літичній філософії другої половини ХХ століття. Головною передумовою для цього стало цілеспрямоване й систематичне приниження, що зазвичай закінчувалося смертю жертв і з яким зіткнулися в'язні нацистських концтаборів; з філософської перспективи цей досвід однією з перших проаналізувала Ганна Арендт. Оптика, яку вона для цього пропонує (в книжках «Ейхман у Єрусалимі» та «Джерела тоталітаризму»), пов'язана з поняттям *прав людини* як нової і вельми хиткої альтернативи до «природи людини». Критика суперечливості та спекулятивності природного і божественного поняття «природи людини» як синоніма до людяності, на думку Арендт, історично призвела до того, що на її ґрунті стало вже неможливо пропонувати морально-політичні обґрунтування благого/доброго життя і справедливого суспільства. На зміну божественним і природним законам прийшли правила та норми спільного соціального життя, які раціонально встановлюють смертні людські істоти. Фундаментальні права почали вважати притаманними, точніше, тими, які на моральному та правовому рівнях гарантують усім людям від народження, керуючись людською соціальністю. Але головне обмеження цих прав Арендт бачила в їхньому абстрактному і формальному характері, сила якого послаблювалася в критичні моменти, приміром, політичних трансформацій, найяскравішим прикладом яких і стала Європа напередодні Другої світової війни; а також перед обличчям змістовних альтернатив, які виникали в такі критичні моменти. У фашистській Німеччині цією альтернативою стала расова теорія та поняття арійської нації, що підпорядкували собі соціальні та правові норми.

Свого часу Ганна Арендт не знайшла відповіді на запитання, як вдихнути життя в абстрактні права людини і спинилася на викритті їхнього парадоксального характеру (скажімо, ці права мали набувати значущості тоді, коли люди позбувалися всіх своїх конкретних прав – соціальних, політичних і громадянських; але тоді залишається незрозумілим, завдяки чому вони таки залишаються правами?⁴). 1971 року в рамках проекту справедливого суспільства Джон Ролз спробував підійти до цієї проблеми по-іншому, – означивши *почуття власної гідності* як найважливіше первинне благо справедливого суспільства. Людська гідність, яку розглядають як надпозитивну і, в такому разі, моральну основу самої системи права і прав людини зокрема, виявилася поняттям, яке дало можливість сконкретизувати поняття прав людини і надати переконливіше обґрунтування для критики соціального приниження⁵.

⁴ Див. Мій текст на цю тему: «В захисту прав человека. Читая Ханну Арендт сегодня», *Новая Европа*, відвідано 23 вересня 2016, http://n-europe.eu/tables/2014/03/05/v_zashchitu_prav_cheloveka_chitaya_khannu_arendt_segodnya

⁵ Належить також ураховувати, що в поняття *людська гідність* є також правовий (об'єктивний) вимір, адже воно фігурує у правових документах – Всезагальній декларації прав людини та національних Конституціях. Отже, воно не вичерпується почуттям або суб'єктивним виміром, хоч би яким раціональним було (а в цьому випадку мова саме про раціональне почуття, що слугує механізмом морального обґрунтування).

Джон Ролз: само- та взаємоповага по той бік абстрактності

Відчуттю власної гідності Джон Ролз присвятив спеціальний параграф своєї знаменитої книжки про справедливість⁶. Але про значення цього поняття в теорії справедливості загалом свідчить і його окреслення як найважливішого первинного блага справедливого суспільства. При цьому, Ролз, *із одного боку*, пояснює, що відповідно до ліберальної мислинневої традиції він розглядає людське благо у зв'язку з раціональними процедурами, які дають людям змогу окреслити для себе різні життєві плани, а потім зробити між ними вибір. І саме в зв'язку з раціональним життєвим планом Ролз конкретизує поняття почуття власної гідності, а синонімом до нього – знову ж, спираючись на традицію, що сягає Канта, – вважає поняття самоповаги.

З другого боку, щоб обґрунтувати значення почуття власної гідності, Ролз вказує на його принциповий зв'язок із розумінням суспільства як кооперативного підприємства, робота якого є вигідною всім, якщо її регулюють за допомогою базовою структури справедливості⁷. Ця структура, за Ролзом, підтримує і самоповагу, адже якраз ті два принципи, на які вона спирається, – принцип рівності в приписуванні головних благ і принцип розрізнення, пов'язаний із компенсацією природних та інших випадковостей, що зумовлюють соціальну нерівність⁸, – і мусять його гарантувати. Такий взаємозв'язок зумовлено насамперед зв'язком або навіть залежністю самоповаги та взаємоповаги, адже, послуговуючись Ролзовими словами, доки ми не відчуємо, що до наших прагнень і зусиль із повагою ставляться інші, «нам складно, якщо взагалі можливо, утвердитися в думці, що наші цілі варті того, щоби за них боротися»⁹. Повертаючись до зв'язку взаємоповаги з двома основоположними принципами справедливості, це означає, що для того, аби ствердити концепцію справедливості через ці принципи, треба публічно ствердити і повагу людей одне до одного. Це і пояснює принципове значення само- та взаємоповаги для концепції справедливості: неможливо забезпечити її два основоположні принципи без того, щоб прибічники цієї концепції не мали впевненого почуття власної гідності¹⁰.

⁶ Це § 67 – «Почуття власної гідності, досконалості, сором», але важливими для розкриття цього поняття є також §§ 29 і 51.

⁷ Базова структура справедливості, як її вдало визначив Поль Рікер, – це «схема взаємодії між головними суспільними інститутами в єдиній системі, яка тим самим призначає головні права й обов'язки та структурує розподіл привілеїв і навантажень, які випливають із соціальної кооперації, а не конкретні інститути або їхня взаємодія, що проявляється в одиничних ситуаціях» (П. Рікер, «После «Теорії справедливості» Джона Ролза», в *Справедливе* (Москва: Гонзис, 2005), 68).

⁸ «Перше формулювання двох принципів є таким. Перший принцип: кожна людина мусить мати рівні права щодо найширшої схеми рівних головних свобод, сумісних із подібними схемами свобод для інших. Другий принцип: соціальні та економічні нерівності мають бути влаштовані так, щоб: (а) від них можна було би розумно очікувати переваг для всіх, і (б) доступ до становищ (positions) і посад був би відкритий для всіх» (Дж. Ролз, *Теорія справедливості* (Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1995), 66).

⁹ Дж. Ролз, *Теорія справедливості*, 159.

¹⁰ Там само, 133.

Є тут і зворотний ефект, адже саме справедливий суспільний устрій гарантує можливості для само- та взаємоповаги. В зв'язку з цим Ролз каже про справедливість як самопідтримуване почуття, а найважливішим механізмом такої самопідтримки вважає само- та взаємоповагу. При цьому, у згоді з процедурним характером своєї концепції справедливості, філософ пише про ці механізми як про інституційні, себто конкретні практики визнання зусиль кожної особи, що їх пропонують різні інститути.

Щоб уможливити ці практики, треба враховувати те, що почуття власної гідності, або самоповага, має два виміри. Перший стосується *відчуття власної значущості*, «стійкої впевненості людини в тому, що її концепція суспільного блага, життєвого плану заслуговує реалізації». Другий вимір пов'язано з *вольовим началом*, або, кажучи Ролзовими словами, з упевненістю у власних можливостях, «адже людина має владу виконувати власні наміри»¹¹.

Владна сваволя і необґрунтована регламентація мають до діла з обома вимірами: прагнучи посісти місце самостійної реалізації намірів, вони підривають прагнення і здатність діяти з власної волі; знаходячи ж вираження в зневажливому та погордливому ставленні до людських проявів, вони навіюють відчуття малоцінності та марності їхніх намірів і дій. Ролз додає до погорди та зневаги також байдужість, яка підриває нашу здатність ставитися до власних планів серйозно і втілювати їх із задоволенням. Тут варто нагадати, що йдеться не про випадкові прояви, властиві міжособистісним стосункам, а про відтворювані практики або соціальні структури, що не дають підтримувати суспільство як кооперативне підприємство, яке врешті прагне того, щоб його учасники отримували взаємні вигоди. Найважливіший Ролзів висновок у цьому контексті: *без самоповаги ніщо не здається нам гідним нашої діяльності, якщо ж цінність якихось речей зберігається, то ми втрачаємо волю прагнути до них*. Ми поринаємо в апатію і цинізм, себто стаємо розділеними й втрачаємо мотивацію брати участь у житті суспільства, а без цього неможливо гарантувати його справедливий устрій.

Саме це і перетворює самоповагу на первинне благо і відповідно на один із найважливіших критеріїв того, чи суспільство, в якому ми живемо, є справедливим – себто побудованим так, що різним його членам обов'язково було діло одне до одного. Але Ролз уточнює, що така небайдужість не означає, що *всім без винятку людям є діло до всієї решти людей*. «Зазвичай досить того, щоби для кожної особи знайшлася якась асоціація (одна або більше), до якої вона належить і всередині якої види діяльності, раціональні для неї, визнавали й інші». Але, щоб це стало можливим, потрібні не тільки правові та інші умови для добровільного створення різних асоціацій та для участі в них, себто інституційний плюралізм, а й певний устрій самих асоціацій. Вирішальним для цього устрою є те, щоб діяльність усередині згаданих асоціацій не оцінювали з

¹¹ Там само, 385.

перспективи перфекціонізму, себто щоб заради справедливості в них уникали будь-яких оцінок відносної цінності життя одне одного. Тому що асоціації мають створювати надійну основу для відчуття власної гідності кожного з учасників, а це означає – пропонувати якнайрозмаїтіші способи й умови для сповненої взаємоповаги реалізації їхніх можливостей і бажань.

Отже, *плюралізм практик, об'єднань та інститутів* доповнює ціннісний *плюралізм*, що разом витворюють антитезу до регламентації та контролю. Цей плюралізм, *із одного боку*, захищає нашу особистість і наші життєві проекти, а також наше добровільне прагнення до самореалізації та реалізації наших життєвих планів. *З другого*, – наше право на спільноту, належність до якої не лише потверджує цінність моїх життєвих проектів (себто дає визнання), а й дарує задоволення від участі в спільних планах і проектах. У такому разі суть взаємоповаги полягає тому, щоб не лише підтримувати самоповагу кожного з представників спільноти, а й підтримувати саму соціальну пов'язаність, що знаходить вираження в певних практиках та інститутах.

Але, як пише Ролз, неможливо підтримувати зв'язок без вимоги спілкуватися одне з одним *увічливо* й бути готовими пояснювати мотиви й обґрунтовувати свої дії, особливо в тому разі, коли при цьому порушують вимоги інших і зачіпають їхні матеріальні інтереси¹². Це, своєю чергою, є неможливим без нашого прагнення «зрозуміти цілі іншої особи і її інтереси з її власної позиції і представити міркування, що дають змогу цій особі прийняти обмеження на свою поведінку» чи на свою концепцію блага. Вихованість щодо інших людей, як уважає Ролз, передбачає також готовність надавати людям невеликі послуги й люб'язності, і «не тому, що вони становлять певну матеріальну цінність, а тому, що це є належним вираженням нашого усвідомлення почуттів і прагнень іншої особи»¹³.

Тим самим Ролз виходить за межі не лише формального та абстрактного, а й центрованого на самості розуміння само- та взаємоповаги. Пов'язано це з тим, що власна самоцінність є лише одним із елементів само- та взаємоповаги. Другим необхідним елементом є раціональний життєвий план, або концепція блага, яку я так чи так поділяю з іншими, а тому залежу від визнання цього плану, своїх здібностей і волі з їхнього боку. А це робить іншу особу для мене важливою як важливу для неї самої, адже без цього неможливо визнати її інакшість і відповідно визнавати саме її почуття, наміри і внесок у наші спільні проекти.

Ролз пов'язує цей рівень взаємоповаги з вихованим ставленням до інших людей, якого – як і визнання плюралізму цінностей та об'єднань – теж бракує на пострадянському просторі. Необразливе і ввічливе ставлення, як і готовність пояснювати мотиви своїх дій іншим людям, виявляються поза горизонтом взаємодії значною мірою саме тому, що етичність нерідко взагалі

¹² Дж. Ролз, *Теорія справедливості*, 159, 299.

¹³ Там само, 299.

не постає її найважливішим складником. Другою умовою ускладнення взаємоповаги є брак горизонтальної співпраці як постійної практики. Ролзовою процедурною відповіддю на це могла би бути вимога впроваджувати ці практики в інститути, перетворювати їх на необхідний елемент комунікації та спільного ухвалення рішень. Але у власній практиці я неодноразово була свідком того, як ця вимога спричиняла опір, який пояснювали надмірністю та неефективністю стосунків взаємоповаги.

Сучасна теоретикія справедливості Марта Нуссбаум уважає таке обґрунтування структурним, себто таким, яке закладено в самій *моделі догвірної теорії*, що є ядром зокрема і теорії справедливості Джона Ролза. Одна з головних контртез Нуссбаум полягає в тому, що, поки ми вважатимемо суспільство *громадською, або кооперативною організацією, метою якої є досягнення взаємної вигоди для його учасників*, само- та взаємоповага будуть підпорядковані, а отже, ставатимуть жертвами інструментального розв'язання проблем.

Доступ до процесу ухвалення таких рішень є зовсім не в усіх учасників соціальної кооперації, і саме через труднощі, які вони переживають на рівні само- та взаємоповаги.

Марта Нуссбаум: від догвірної до інклюзивної справедливості

Вище я описала необхідний зв'язок само- та взаємоповаги як із різними публічними проявами плюралізму (думок, цінностей та асоціацій), так і з фундаментальними правами на автономію, з одного боку, і на належність до спільноти, – з другого. Різні спільноти при цьому не можна регулювати лише за допомогою однієї концепції блага, й вони не мусять підпорядковуватися ідеї досконалості, а мають, навпаки, пропонувати відкритість до різних ідентичностей і людських проявів. Найважливішим складником цієї відкритості є дружне і незневажливе ставлення до інших людей, чутливість, яка перешкоджає тому, щоб бачити ситуацію з певної, власної перспективи, а також вважати цю перспективу самозрозумілою. Заперечення ціннісного та інституційного плюралізму уможлиблює відмову від самоповаги чи від почуття власної гідності, адже завжди можна знайти підстави, щоб знецінити особливі, відмінні від наших, життєві плани та шляхи їхнього втілення.

Чому, на думку Нуссбаум, аби гарантувати цей плюралізм, не досить обґрунтування, яке пропонує догвірна теорія? Нуссбаум запитує, чи в термінах *взаємної вигоди* можна думати, приміром, про людей із фізичними чи розумовими вадами, взаємодія з якими пов'язана з турботою про їхнє гідне життя. Ця турбота не вимірюється винятково раціональними або, тим паче, економічними вигодами¹⁴, а саме гідне життя цих людей не завжди можна

¹⁴ А саме економічний погляд домінує в Ролзовому розумінні блага, або раціонального життєвого плану: «концепцію раціональності слід інтерпретувати, якщо це можливо, у вужчому розумінні, прийнятому в економічних теоріях, як віднайдення найефективнішого засобу для досягнення певних цілей» (Дж. Ролз, *Теорія справедливості*. цит. вище, 28).

описати в термінах раціонального життєвого плану. Але раціональний життєвий план складно застосувати і до дітей та осіб літнього віку, до становища яких Нуссбаум додає також і тих, хто ними опікується, – а це найчастіше жінки, які здійснюють таку опіку, всупереч своїм «раціональним життєвим планам», зокрема й тому, що їхню працю не вважають виробничою, а їх відповідно автономними. Розуміння гідного життя буде інакшим і щодо засуджених, а також людей, які мають поважні матеріальні труднощі, приміром, біженці. Люди, які належать до цих численних груп, до яких можна зарахувати і тих, чия автономія обмежено внаслідок тимчасової (тяжкої) хвороби, не можуть, як пише Ролз, долучатися до укладення суспільного договору. Звідси можна дійти висновку, що їхні потреби, а також правила і блага (пов'язані з призначенням опіки; з працею, необхідною для її здійснення, а також із соціальними та організаційними витратами для повнішого включення громадян із тимчасовими та постійними обмеженнями) не буде включено в базову структуру суспільства¹⁵.

Другий принцип Ролзової концепції справедливості спрямовано, як здається, на виправлення цієї ситуації, в якій опинилися численні групи людей. Але чи не перешкоджає цінність отримання взаємної вигоди реалізації цього принципу (визначення та перерозподілу базових благ)?

Критика концепції справедливості Джона Ролза, яку здійснює Марта Нуссбаум, починається зі звернення до вихідного пункту його концепції. Як уважає Ролз, принципи справедливості у вихідному становищі (коли працює гіпотетична «завіса незнання») ухвалюють «вільні та раціональні індивіди, які переслідують власні інтереси» і не зацікавлені в інтересах або цілях інших людей¹⁶. Ці ж індивіди постають цільовою групою справедливості, що створює якнайважливіші наслідки для її розуміння не лише з боку конкретних людей, а й суспільств і держав. Зокрема, ставлення до них як до цілковито самодостатніх і не залежних одні від одних впливає на розуміння системи міжнародних відносин. І це, на думку Нуссбаум, викликає сумнів «щодо світу, в якому могутній глобальний ринок робить взаємозалежними всі економічні рішення і дуже часто ставить бідні нації в ситуації, які посилюють і поглиблюють наявну нерівність»¹⁷.

Але врахування взаємозв'язку ще більшою мірою стосується конкретних людей. *Рівність, незалежність і свобода* (від рабства насамперед, згідно з контрактualістською традицією) індивідів за «завісою незнання», або у вихідній ситуації, передбачає, що всі вони вже мають позитивну здатність *ухвалювати розумні моральні рішення*. Чи означає це, запитує Нуссбаум, що істот, які не мають такої здатності (наприклад, дітей), можна віддати в рабство? Можна також спитати, чи належать до цієї групи люди з регулярно пригнічуваною самоповагою, яких у наших, пострадянських, суспільствах

¹⁵ M. Nussbaum, *Frontiers of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007) 33.

¹⁶ Дж. Ролз, *Теорія справедливості*, 26.

¹⁷ M. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, 19.

уважають не- або недолюдьми, а зараховувати до них можуть не лише осіб із певними фізичними чи психічними обмеженнями, а й, наприклад, представників ЛГБТК-спільноти? Абсолютизація індивідуальної свободи також означає, що цілі, до яких ми прагнемо, можуть бути винятково індивідуальними, і їх не можна поділяти з іншими людьми. Це знову виключає з договірного процесу людей із різною формою залежності – зокрема соціально сконструйованої, як у випадку з домашньою працею, яку не визнають виробничою і суспільно значущою діяльністю. Звідси, окрім висновку про *абсолютизацію свободи*, Нуссбаум доходить до критики абсолютизації *рівності* людей у «вихідній ситуації».

Якщо, слідом за Ролзом, спиратися на класиків теорії суспільного договору і винести за дужки всі переваги та ієрархії, зумовлені народженням, належністю до певної соціальної групи та добробутом, як це відбувається за «завісою незнання», то люди, пише Нуссбаум, виявляться рівними в *здібностях, можливостях і потребах*. Це провадить до ідеї рівності між людьми як моральними істотами, з перспективи чого начебто можна визнати несправедливим те, що одні люди мають значно більші соціальні переваги порівняно з іншими. Але постулювання справедливості на основі суспільного договору лише між рівними за здібностями, можливостями і потребами моральними особистостями, виключає тих, хто внаслідок обмежень не може потрапити до цієї групи – і йдеться не лише про людей з особливостями розвитку, а й, приміром, жінок, чиє життя підпорядковано турботі про інших; або дітей, чиї здібності поки що не розкрилися. Різні люди, доходить висновку Нуссбаум, мають різні потреби в ресурсах і турботі, й ці потреби змінюються на різних життєвих етапах – в немовлячому віці, юності, зрілості, в хворобі та старості. І це докорінно змінює умови укладення суспільного договору, адже дехто з людей не зможе брати в ньому безпосередньої участі. Але ще більшою мірою це змінює уявлення про суб'єктів справедливості та взаємозв'язки між ними. Це спонукає переосмислити третій стовп договірної теорії – тезу про *незалежність* її учасників як визначальну рису людей у «вихідному становищі».

Незалежність у цьому контексті означає, що, з одного боку, люди ухвалюють рішення зовсім автономно, а з другого, – що їхньою метою є лише індивідуальні цінності та інтереси. Але, як уже було сказано, до дуже багатьох груп людей це не можна застосувати, і, знову ж, у такому разі їх виключають не лише з переліку тих, хто укладає суспільний договір, а й тих, хто отримує переваги від нього. Потреби цих людей не можна врахувати, утверджуючи головні принципи соціального устрою, адже договір укладають заради взаємної вигоди. А це означає вилучення питань, що стосуються не лише соціального включення, а й виправлення самого соціального устрою, що їх дискримінує, – від культурних взірців і правил комунікації всередині найрозмаїтіших інституцій до матеріального устрою суспільних і приватних просторів. Якщо схему кооперації зорієнтовано лише на отримання взаємної вигоди, то її учасники прагнутимуть знайти таких партнерів, які можуть

їм цю вигоду принести, і до цієї категорії не потраплять люди, які є постійно або тимчасово обмежені в ухваленні рішень. Наслідком абсолютизації незалежності є і те, що «не є потрібним ані прагнення до справедливості заради неї самої, ані мотивованої зсередини, не інструментальної турботи про добробут»¹⁸ (при цьому, як пише Ролз, справедливість постає передусім самопідтримуваним благом).

Відповідно до Нуссбаум, модель соціальної кооперації Ролза, що становить собою синтез Гоббсового і Кантового уявлень про суспільний договір, орієнтовану на отримання взаємної вигоди, не стосується *блага соціального включення, поваги до гідності й самої справедливості*. Якщо розвинути думку Нуссбаум, то враховувати треба саме тих людей, яким «завіса незнання» не допомагає стати рівними з іншими, з огляду на їхні неусувні відмінності в можливостях, здібностях і потребах. Для цього потрібна складніша й багатшаровіша концепція соціальної кооперації, що, разом із прагненням до вигоди, передбачає любов, повагу одне до одного і пристрасне прагнення до самої справедливості. «Пов'язана з нею політична концепція особистості передбачає, що людські істоти є ранимими і тимчасовими створіннями, наділеними як здібностями, так і потребами, мають різні обмеження і «потребують розмаїтої життєдіяльності»¹⁹. В такому разі базові здібності людей, які відображаються в політичних і громадянських правах, а також базових благах, належить переглянути, враховуючи асиметрію здібностей і потреб, а не лише ресурсів, які Ролз пропонує перерозподілити. Для цього фундаментальні громадянські й політичні права треба доповнити правами на гідне життя. Чи вийде його забезпечити, безпосередньо залежить від того, що ставлять за головну мету справедливого суспільства – взаємну вигоду або ж можливість для рівноправної участі в житті суспільства людей з найрозмаїтішими здібностями й потребами. Щоб гарантувати їхню участь у соціальному житті, треба створити додаткові умови, і відбуватися це має і на першому, і другому етапах укладання суспільного договору: на першому, щоб визнати саме розмаїття суб'єктів цих прав автономним і/ або ні, на другому – визнати благом створення умов для присутності та участі в соціальній кооперації представників усіх груп, а не лише молодих, здорових і продуктивних чоловіків і жінок.

Таке доповнення *договірної теорії справедливості інклюзивною* дає змогу розв'язати парадокс, притаманний теорії Ролза: мова про потребу сприймати відчуття власної гідності як умову для укладення суспільного договору, спрямованого на забезпечення справедливого соціального устрою і водночас як його найважливіше благо. Якщо в суспільстві немає умов, щоб соціально включити представників найрозмаїтіших груп, то впевнене відчуття

¹⁸ M. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, 34.

¹⁹ *Ibid.*, 221.

власної гідності буде тільки в представників певних груп, до того ж, коштом інших груп. Так стається, наприклад, коли чоловіки отримують змогу реалізувати свої здібності в публічному просторі, відмовившись від домашньої праці, яку не визнають продуктивною і соціальною вагомою, а тому передоручають жінкам. У білоруському випадку така асиметрія найвиразніше характеризує стосунки влади і сфери громадянського суспільства чи навіть влади і громадян загалом, яких влада регулярно позбавляє їхніх законних прав. Щоб виправити це, згідно з Нуссбаум, ми не можемо обійтися слабкою концепцією блага, про яку каже Ролз. Справедливе суспільство має спиратися на визначення мінімуму правил і благ (Нуссбаум виокремлює десять), критерієм для утвердження яких має бути не отримання взаємної вигоди, а соціальне включення та повага до гідності. А це передбачає створення умов для само- та взаємодопомоги в «ключових царинах буття, що визначають її [людини] життя, здоров'я, фізичну недоторканність, політичну свободу й політичне просвітництво»²⁰. Але, як пише Нуссбаум, щоб враховувати багатоманіття здібностей, можливостей і потреб людей, слід переосмислити й самі ці поняття.

Відправною точкою для розуміння *відчуття власної гідності*, на думку Нуссбаум, має стати *розширене, тілесне розуміння розумності, потреб і соціальної пов'язаності (товариськості)*. Основою для нього є те, що виправлення несправедливості щодо людей із обмеженими потребами, розумністю та товариськістю не можна звести до гарантії належного рівня прибутків (що відповідає другому принципу справедливості Ролза). Для цього треба створити спеціальні умови, *щоб виявити їхні дуже відмінні потреби в ресурсах, а також їхні дуже різні здібності, які дають змогу ці ресурси використовувати*, – і, наприклад, для людей із інвалідністю категорично вимагає трансформації міського простору. А для цього треба змінити не лише матеріальне, а й політичне оточення (наприклад, зміни на законодавчому рівні).

Крім того, здібності не можна звести суто до раціональних і продуктивних (в економічному розумінні), хоча водночас частину з них можна зрахувати до продуктивних, якщо для того, щоб розкрити частину з них, буде забезпечено спеціальні умови (приміром, такі, що стимулюють участь жінок у публічному житті), а їхні суб'єкти від початку вважатимуться партнерами і суб'єктами, а не лише об'єктами турботи²¹. Той факт, що гідність багатьох людей – маленьких дітей, наприклад, – не є такою ж раціональною, як багатьох дорослих, не зменшує їхньої значимості. Вона може проявлятися емоційно, наприклад, у тому задоволенні, яке дитина отримує від гри. «Брак

²⁰ М. Нуссбаум, *Не ради прибыли. Зачем демократии нужны гуманитарные науки* (Москва: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014), 40.

²¹ Приклад німецьких соціальних підприємств засвідчує, що створення умов для соціального включення людей з обмеженнями сприяє також їхньому входженню в сферу продуктивної праці, що скорочує витрати держави на їхню підтримку.

болю й хвороби, тілесна цілісність, любов та емоційна підтримка – все це, як видається, має цінність, яку не можна виснувати лише з раціональних процедур»²². Відповідно слід розширено розуміти поняття *самости*, а також *соціальної пов'язаности*, адже й соціальне приниження сигналізує про себе багатьма проявами, і не лише раціональними. Таке розуміння людської гідності дає Нуссбаум змогу перейти від її суто людської форми до *гідности тварин*, яку також визначають як вільний від страждань розвиток здібностей (звісно, мова не про всіх тварин, а насамперед тих, яких люди ввели в свій світ).

Розширене, тілесне розуміння *розумности, самости й соціальної пов'язаности* дає змогу подолати їхню замкнутість на собі, адже виявляє той їхній вимір, який пов'язано з хворобами, старінням, надзвичайною бідністю та нещасними випадками, які трансформують не лише наші фізичні функції, а й уявлення про мораль і раціональність.

Соціальна ж пов'язаність виказує свою асиметричність і залежність від турботи, неминуче притаманну певним етапам життя кожної людини (про що вже йшлося). Нуссбаум доходить висновку, що, «з одного боку, ми виявляємо в природі складний континуум різних видів розумности і розмаїття практичних здібностей; з другого, – не помістивши себе в цей континуум, ми не зможемо належно зрозуміти самих себе»²³.

Звідси впливає також, що гідність передбачає і претензію на підтримку з боку інших людей. А це означає, що забезпечити її можна не лише в зв'язку з автономією, а й всередині опіки (що суперечить Кантовій версії розуміння гідности). Через це Нуссбаум уточнює, що важливо змістити акцент із самої гідности так, наче її можна було би відокремити від здатности жити, на *життя з гідністю або на гідне проживання життя*, яке можна поділяти з іншими людьми.

Що ж означає коригування уявлень про почуття власної гідности, чи само- та взаємоповаги, для розуміння практик, які сприяють їхньому утвердженню, а також тих, які їх пригнічують?

Само- та взаємоповага з перспективи соціального включення

Що дає для нашого контексту розширена, інклюзивна концепція соціальної справедливости, або ж концепція, в основі якої – не взаємна вигода, отримана в процесі кооперації, а *соціальне включення, що сприяє творенню само- та взаємоповаги*? За цією концепцією, суспільство є негомогенним розмаїттям соціальних зв'язків та їхніх учасників, які мають різні очікування від цих зв'язків і різний рівень автономії та залежности. Концепція Нуссбаум дає змогу побачити, що *принизливі практики* можуть не лише зазіхати на автономію, а й підтримувати соціальне виключення та розділення,

²² M. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, 150.

²³ *Ibid.*, 133.

експлуатуючи нашу залежність від інших людей (коли, наприклад, турбота й опіка про дітей мають менше соціальне значення й відповідно служать утвердженню власної автономії). Покликання на договірну теорію – і лише на неї – цілком може слугувати такій експлуатації, і ми бачимо це на прикладі відносин, які вибудовують чоловіки в білоруських політичних партіях і об'єднаннях, коли жінкам випадає роль обслуги внаслідок начебто їхніх обмежених «природних» можливостей²⁴. А що сильнішим є соціальне виключення та розділення (що, звісно, передбачає і включення, але також за строго регламентованими правилами), то складніше дати раду соціальному приниженню, адже коли воно є структурним, долати його індивідуально неможливо.

Отже, концепція Нуссбаум видається альтернативою до панівного в пострадянському просторі погляду на суспільство як на економічне підприємство. У Білорусі це обтяжено й тим, що підприємство тут є державним, тож його критики потрапляють у пастку: бажаною свободою від нього в такому разі постає його протилежність – геть автономні індивіди, не пов'язані між собою. Обертається це тим, що чимало людей – чию свободу обмежено їхніми специфічними особливостями та потребами в ресурсах – залишаються або невидимими, або дискримінованими.

У перспективі ж осмислення само- та взаємоповаги, цей погляд на суспільство підтримує і протиставлення своїх, «сильних», і чужих, «слабких», які не заслуговують на повагу. І якщо «слабких» (як-то соціально пригнічених або підданих насильству) білоруська держава радше замовчує, то в громадянському суспільстві їхні проблеми сприймають як вторинні або взагалі такі, що не заслуговують на увагу (приміром, коли йдеться про ЛГБТК-людей). Це зумовлено тим, що логіка суспільного договору заради отримання взаємної вигоди вимагає обирати за партнерів тих, хто є «рівним» тобі, що в межах етнокультурного націоналістичного дискурсу інтерпретують не через рівність фундаментальних прав, а через загальну національну культурну ідентичність, що є проблемним в епоху артикулювання своєрідності та глобалізації.

Той факт, що для долання соціального приниження слід не лише спиратися на автономію, а й вдаватися до турботи й опіки, потребує в нашому (білоруському) контексті також особливої уваги. Адже опіку й допомогу з боку держави дуже часто використовують і конструюють у власних інтересах, тож урешті суб'єктів опіки можуть позбавити почуття власної гідності (за приклад може правити зведення жінок до демографічного ресурсу нації).

Що додає концепція Нуссбаум до вимог Ролза: різних видів плюральності, публічності, певної структури асоціацій, що обов'язково включає

²⁴ Яскравим прикладом є роздуми про Тат'яну Короткевич як мати, чий інтереси не дають їй змогу бути справжнім політиком.

дружні та непринизливі стосунки поміж людьми? За концепцією Нуссбаум, яка визнає неунікність соціальних асиметрій, потрібні постійна увага та врахування цих асиметрій. А для цього належить постійно фіксувати *актуальні форми дискримінації*, аналізувати соціальні практики та інститути з перспективи само- та взаємоповаги²⁵, бути відкритими до голосів принижених, а отже, неминуче критикувати обмеження самої договірної теорії.

Марта Нуссбаум звертає також увагу на те, як важливо надавати підтримку пригніченим групам, називаючи це найважливішим складником прийняттого суспільства (a decent society). Це має відобразитися в підтриманні публічних просторів, публічної освіти (зокрема навчання співчуттю) та інших значущих майданчиків для здійснення публічної політики. Що ж до нашого контексту зокрема, то можемо виокремити потребу в *мові опису*, що дала би змогу артикулювати досвід приниження та шукати форми дискурсивної, інституційної та ін. відповідей на нього. Тут важливу роль відіграє морально-політична філософія, яку заледве можна знайти в білоруських вишах. При цьому прийнятне суспільство підтримують не заради економічної вигоди або задля приватних інтересів, а через «наше прагнення до справедливості та нашу любов до інших», через «розуміння того, що наші життя переплетені з їхніми, а наші цілі є спільними»²⁶.

Одне слово, концепція Нуссбаум дає змогу вийти за межі Ролзової налаштованості на рівне соціальне визнання в межах різних об'єднань і поставити запитання про відповідальність перед будь-якою формою пов'язаності людей: якщо ця пов'язаність є (а уникнути її вельми непросто), то в її учасників має бути право артикулювати своє місце в ній, викривати можливі форми дискримінації та піддавати їх критиці. Тому що форма пов'язаності, в якій такі артикуляція та обговорення не є можливими, вже свідчить про існування соціального приниження.

Але звідси можна також виснувати, що учасникам соціальної кооперації слід боротися за свій голос, – адже в суспільстві панує Ролзове розуміння справедливості. Теоретики мусять критикувати цю модель, розглядаючи соціальне включення заради досягнення само- та взаємоповаги в різних формах як основу для справедливого суспільства.

Нарешті розгляд людської гідності як неабстрактної основи прав людини заледве є можливим без того, щоб саме поняття *людської гідності* опинилося в центрі суспільних і теоретичних дискусій. Сучасний політичний філософ П'єр Розанваллон вважає, що це поняття стає централь-

²⁵ Ізраїльський філософ Авішай Маргаліт, автор книжки «Прийнятне суспільство» (1996) зараховує до практик та інститутів, які найбільше схильні до підтримування принизливих відносин, такі: снобізм, приватна сфера, бюрократія, соціальна держава, безробіття та покарання (порушників правопорядку). (A. Margalit, *The Decent Society* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996).

²⁶ M. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, 222.

ним для сучасних демократичних суспільств саме тому, що «народ дедалі частіше означає себе, асоціюючись із меншістю. Цей новий “невидимий народ” існує не як кількість, – досягнути його можна радше як *суспільне явище*, сукупність історій життя, станів та обставин. Це народ-розповідь, наповнений життям, а не народ як застигла вибіркова маса»²⁷. Вирішальним же для зв'язку між різними меншинами є саме досвід приниження, тож вони перетворюються на «негативно набудовані сукупності», що постійно відчувають дискомфорт через відмову визнавати заслуги, порушувати права, нестабільне становище. В центрі історій їхніх життів – передусім знедоленість, приниження та зневага. Нині ці слова формують загальну лексику, тож «мешканець міських нетрів у країні третього світу і співробітник транснаціональної корпорації, підліток із передмістя, якого переслідує поліція, та робітник підприємства, що несподівано закрилося, інтелектуал-невдаха та зневажена жінка вдаються до одних і тих самих слів»²⁸. І саме *соціологія визнання й етика та політика уваги (care)*, однією з найпомітніших представниць якої є Марта Нуссбаум, можуть дати найадекватнішу відповідь на цю нову ситуацію. А пов'язано це з тим, що вони, з одного боку, враховують обговорення справедливих *правил* (полюс більшості), та визначення характеристик *уваги* (до своєрідності образи та нужд, полюс своєрідності) – з другого²⁹.

Таке розуміння повертає нас до критики *абстрактності прав людини*. В моделі інклюзивної справедливості, в основі якої лежить завдання соціального включення, що виходить за межі суспільного договору заради взаємної вигоди, політичні права, які, на думку Ролза, мають слугувати першому принципу справедливого суспільства, слід обов'язково доповнювати соціальними. Конкретні форми страждання та конкретні групи людей шукають адекватні способи артикулювати свої проблеми, чому й мають слугувати як громадянські, так і політичні та соціальні права людини, а не лише якісь окремі з них. Права людини також дають змогу співвіднести ці проблеми поза національними кордонами. Нарешті ухвалення політичних рішень (згори) мусить мати зв'язок із низовими ініціативами (знизу), перейнятими фіксуванням і доланням різних форм дискримінації.

З російської переклала Роксоляна Свято

²⁷ П. Розанваллон, *Демократическая легитимность. Беспристрастность, рефлексивность, близость* (Москва, Московская школа гражданского просвещения 2015), 83.

²⁸ Там само, 199.

²⁹ За Розанваллоном, завдяки Нуссбаум відбувається перехід до чутливіших і менш концептуальних способів пізнання суспільної сфери.

Olha SHPARAHA
**Self- and Mutual Respect:
Beyond Abstraction and Social Humiliation**

*Olga Shparaga – candidate of sciences in philosophy,
head of the concentration “Contemporary society, ethics and politics”
at the European College of Liberal Arts in Belarus (ECLAB, <http://eclab.by>).*

This article offers a look at self- and mutual respect – key concepts of the text – from the perspective of political philosophy, and attempts to show their significance in guaranteeing a decent life in contemporary society. The attempt begins with the experience of social humiliation in Belarus, quite widespread for numerous groups of people. According to John Rawls, it is precisely self- and mutual respect that are meant to reveal the social unacceptability of this experience, which runs counter to the idea of justice. In connection to this, Rawls specifies the concepts of self- and mutual respect, stressing their cognitive and volitional dimensions, as well as what types of human associations support them. By contrast, contemporary American philosopher Martha Nussbaum demonstrates that self- and mutual respect in Rawls are subordinated to the economic efficiency of social cooperation – the true criterion of a just social order, according to Rawls. To return self- and mutual respect to their essential place in the concept of justice (which directly affects the relationship between the idea of justice and the goal of assuring a decent life), Nussbaum offers a wider, somatic understanding of *rationality, self and social cohesion*. This interpretation also deepens the understanding of justice, connecting the contractual concept of justice with the inclusive one. According to contemporary French political theorist Pierre Rosanvallon, this renewed reading of self- and mutual respect, and thus of justice, affects the concept and justification of the notion of democracy. For this reason, we can supplement the just *rules* of democracy with *attention* to the peculiar nature of social humiliation and the privations experienced by people. In my opinion, this discussion is fundamental for post-Soviet countries like Belarus, where social humiliation is the norm, and as such, is not perceived as an obstacle to the democratization of civil society.

Keywords: social humiliation, contractual justice, inclusive justice, self-respect, self- and mutual respect

Bibliography

“Igor’ Olinevich ob usloviyakh v ispravitel’nykh lageriyakh: suitsydy, izdevatel’stva i polnoe bespravie”. *Anarkhicheskii Chernyi Krest Belarus’*. Prosmotreno 23

sentiabria 2016. <http://abc-belarus.org/?p=6273>.

Khmel'nitskaia, S. "Shkol'nik snial proekt o svoem pokolenii, a vy – net". *Kaktutzhit'*. Prosmotreno 23 sentiabria 2016. <http://kaktutzhit.by/posts/yunost-v-belarusi>

Margalit, A. *The Decent Society*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

Nussbaum, M. *Frontiers of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

– *Ne radi pribyli. Zachem demokratii nuzhny gumanitarnye nauki*. Moskva: Izd. dom Vysshei shkoly ekonomiki, 2014.

Riker, P. "Posle «Teorii spravedlivosti» Dzhona Rolza". V *Spravedlivoe*. Moskva: Gonzis, 2005.

Rolz, Dzh. *Teoriia spravedlivosti*. Novosibirsk: Izdatel'stvo Novosibirskogo universiteta, 1995.

Rozanvallon, P. *Demokraticheskaia legitimnost'. Bespristrastnost', reflektivnos', blizost'*. Moskva, Moskovskaia shkola grazhdanskogo prosveshcheniia 2015.

Zhenskii aktivizm v Belarusi: nevidimyi i neprikasaemy. Pod redaktsiei V. Shmidt i I. Solomatinoi. Minsk: Kaunas, 2015.